Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Revista de Filosofía, Nº 24, 1996 - 2, pp. 29-46

La alteridad en *El Ser y la Nada* de J.P. Sartre

Otherness in J.P. Sartre's *Being and Nothingness*

Mercedes Iglesias
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

El trabajo aborda la problemática del Otro en *El Ser y la Nada* de Sartre. Este autor critica tanto las posiciones metafísicas (idealismo y realismo) como las posiciones epistemológicas, para dar cuenta de la existencia y de la evidencia del prójimo. Sostiene que la única vía es la dimensión ontológica y que ésta se obtiene en primera instancia bajo la perspectiva de la mirada. Se analiza brevemente las relaciones concretas con el prójimo así como también el tipo de posición ética que sería posible a partir de las consideraciones ontológicas del Otro.
Palabras clave: Existencialismo, alteridad, ontología, ética.

Abstract

This paper examines the Other in Sartre's *Being and Nothingness*. The author criticizes not only metaphysical positions (idealism and realism) but epistemological positions as well, to take into account the existence and evidence of the Other. He supports that the only way of having access to the Other is via the ontological dimension, and this is obtained through the perspective of the 'glance'. This paper briefly describes the concrete relationships with others as well as considering what kind of ethical position could be assumed taking into account the ontological considerations.
Key words: Existentialism, otherness, ontology, ethics.

Recibido: 27-02-96 • Aceptado: 14-10-96

1. Consideraciones previas

El presente trabajo forma parte de una investigación denominada *La alteridad ético-ontológica*, siendo J. P. Sartre uno de los autores estudiados respecto a dicha problemática.

Dentro de la categoría del ser, Sartre ubicará dos regiones: el En-sí y el Para-sí. El En-sí es el ser, pleno, total; el en-sí, es. El Para-sí, el hombre, es por contraposición, la nada de ser en-sí; significa ruptura en el ser, y esta nada que rompe con la plenitud del ser es la aparición de la conciencia. Es a partir de esta conciencia que el Para-sí será continua búsqueda de fundamentación, esto es, será un continuo intento de darse un ser que no tiene. El Para-sí será entonces perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo, en tanto que ser, y perpetuo fracaso de este proyecto. Todos los proyectos del hombre estarán inscritos en esta búsqueda de encontrar el fundamento de su ser. De esta manera, tenemos un ente que es definido como para-sí y dentro de este proceso se encuentra la conciencia, que es quien intentará este proyecto de fundamentarse; pero ella es insuficiente para dar cuenta de sí. "La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura 'apariencia' en el sentido que no existe sino en la medida en que aparece"[1]. "...la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo"[2]. El Para-sí se capta como siendo en tanto que no es; la conciencia es intencional respecto al objeto, se encuentra en un continuo remitir a otro de sí misma; se ubica dirigida hacia los objetos, hacia el ser. La forma esencial de la conciencia es no ser, ella es no-intencional de sí; el para-sí será aquello que no puede llegar nunca a ser. Ya veremos más adelante esta posición.

Sartre sostiene que a lo largo de la historia filosófica ha habido dos posiciones en referencia al camino hacia el otro: una de carácter metafísico y otra de carácter epistemológico. Ambas posiciones serán criticadas por el autor por cuanto le parecen insuficientes. Dentro de la vía metafísica, el realismo aceptó al otro sin cuestionamientos, como evidente y sin necesidad de ser justificado; el idealismo, al considerar al sujeto como una sustancia, es decir, como un ser esencial por sí mismo, hizo de la relación entre sujetos algo imposible de realizar, por cuanto la vía de acceso al otro está vedada para un sujeto pleno, al cual no le falta nada. Los idealismos, al considerar al sujeto con las características de ser pleno, no han tenido más remedio que negar la posibilidad de acceso hacia el otro, y caer así en un solipsismo radical.

1 Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1972, p. 24.
2 *Op. cit.* p. 31.

Sartre admite que las filosofías de los siglos XIX y XX han intentado un esfuerzo por "captar en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendente con respecto al prójimo, nexo que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento mismo"[3]. Algunos de estos esfuerzos serán tomados en cuenta por Sartre, especialmente los realizados por Hegel y Heidegger, aunque también serán criticados.

Dentro de la vía epistemológica, que ha sido la segunda opción frente al fracaso de la opción metafísica, se realizó un intento, especialmente por parte de Husserl, de acceder al conocimiento del otro. Esta vía tenía una intención epistemológica, pretendía obtener una constatación fenomenológica de un sujeto-otro, para poder así fundamentar el conocimiento objetivo. Sartre sostendrá que el acceso al otro de Husserl se da por cuanto admite un absoluto que será el sujeto en tanto sujeto cognosciente, el sujeto en tanto capacidad de conocer; mientras para Sartre, el sujeto es un absoluto, pero un absoluto de existencia y no de conocimiento. El absoluto del sujeto sartreano es un absoluto no sustancial, un absoluto instalado en la más concreta de las experiencias: la existencia.

De esta manera, Sartre sostiene que el intento de Husserl de llegar al otro, tenía como intención última el conocimiento del mundo, y no el sujeto-otro. La fundamentación de éste era un medio, un instrumento, para el verdadero y auténtico fin: el conocimiento.

Sartre reconoce que Hegel admitió la pluralidad de conciencias, así como también reconoció que el acceso al yo se construye por oposición al otro; es decir, Hegel capta una parte de la verdad por cuanto establece que el camino de la interioridad pasa necesariamente por el otro. En la *Dialéctica del amo y del esclavo*, la lucha a muerte muestra una lucha por el reconocimiento de dos autoconciencias, que no logran nunca tal momento a la vez. Pero, según Sartre, Hegel aspira al saber absoluto, la dialéctica de las conciencias es sólo un momento, para acceder al conocimiento universal; una vez más, lo que se intenta obtener es la verdad, el conocimiento sigue siendo la medida del ser.

Reconoce que Heidegger al enfrentar esta problemática no la plantea desde la perspectiva del conocimiento, sino desde el ser: el ser con los otros es el ser de la realidad humana. Heidegger sostiene que explicitando la comprensión pre-ontológica que tengo de mí mismo, capto el ser-con-otro como una característica esencial de mi ser. No habrá oposición de conciencias sino solidaridad ontológica entre ellas.

3 *Op. cit.* p. 305.

Sartre sostiene que aquí se da en germen lo que él desea desarrollar: un ser que implica en su ser el ser del prójimo. Pero Heidegger llega al ser-con sin darnos el fundamento del por qué somos seres-con. Por otro lado, este ser-con no da razón de cómo soy ser-con los otros concretos. "Así la relación del Mit-sein, no nos sirve en modo alguno para resolver el problema psicológico concreto del reconocimiento del prójimo"[4].

El pasaje del plano ontológico (ser en general) al plano óntico (ser en concreto) es lo que constituirá el verdadero problema a dilucidar. El autor establece tres preguntas fundamentales: 1) ¿existe el Otro?, 2) ¿qué tipos de relaciones concretas tenemos con ese Otro?, 3) ¿por qué hay Otros? o ¿por qué el Para-sí surge a partir del Ser?.

En la pregunta ¿existe el Otro?, nos encontramos ya dentro del plano óntico. Desde esta perspectiva, el otro aparece como evidente, pero esta evidencia será la que establecerá irreversiblemente la separación radical de las conciencias, tema en el cual Sartre insiste a lo largo de todo *El Ser y la Nada*. En la respuesta a esta pregunta se explicitará el ser para otro como un momento constitutivo del para-sí, por lo cual serán estas respuestas las que más nos interesen a los efectos de nuestro trabajo.

La segunda pregunta es de carácter estrictamente óntico por cuanto trata de describir las relaciones concretas que se establecen con ese otro; es una descripción del existente en su relación con el prójimo. Esta parte será considerada superficialmente, pero se tratará en tanto que Sartre evidencia la afectividad como la categoría que nos permite experimentar al otro, y esto nos parece significativo.

Por último, la *Crítica de la Razón Dialéctica* no será tratada, pues nos parece que la perspectiva ontológica está fundamentalmente tratada en *El Ser y la Nada*. Es decir, este trabajo pretende explicitar al otro, en tanto otro sujeto. Consideramos que la alteridad desde el punto de vista ético es esbozada en las conclusiones de su obra *El Ser y la Nada* y la mencionaremos en las consideraciones finales.

2. En torno a la existencia del Otro

La existencia ajena no es probable, por el contrario, afirmo su existencia:

> *"Una teoría de la existencia ajena debe, pues, simplemente, interrogarme en mi ser, esclarecer y precisar el sentido de esa afirmación y, sobre-*

4 *Op. cit.* p. 322.

> *todo, lejos de inventar una prueba, explicitar el fundamento mismo de esa certidumbre*"[5].

El para-sí tiene tres ek-stasis temporalizadores, es decir, pasa por tres momentos distintos en el tiempo. En un primer momento, afirma que no es en-sí, no es ese ser pleno del en-sí; en un segundo momento, afirma que es, es decir, que es nada de ser en-sí; y en un tercer momento, se reconoce y afirma como ser-para-otro. Se deberá partir del cogito, explicitar este cogito, puesto que es él quien nos coloca ante la necesidad de hecho que es la existencia ajena. Tal como nos lanzó fuera hacia el en-sí, deberá entregarnos el para-otro. "...a la inmanencia absoluta hemos de pedir que nos lance a la trascendencia absoluta: en lo más profundo de mí mismo, debo encontrar no *razones de* creer en el prójimo, sino al prójimo mismo como no siendo yo"[6].

El otro se presentará a partir de dos perspectivas: el otro en tanto objeto, y en este caso una de sus dimensiones inmediatas será el otro en tanto cuerpo, que trataremos más adelante, y el otro en tanto sujeto, en tanto que otro yo, y es esta indagación la que se tratará de fundamentar. Este otro yo, que no soy yo, supone una negación determinada que puede plantearse en términos de negación externa o interna. En el caso de ser externa, el otro será concebido como sustancia aislada y la aparición del prójimo resulta imposible; en el caso de ser una negación interna significa: "una conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro". Al igual que en Husserl, se trata de explicitar un otro sujeto, sólo que Sartre lo hará desde la concreción del hombre. Establece así mismo que dicha explicitación deberá darse por medio de una negación interna, es decir, por una negación realizada desde el interior del para-sí, donde se obtiene una trascendencia otra, pero desde la inmanencia.

Desde esta perspectiva, se tratará de explicitar la existencia de este otro para-sí. "La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo"[7]. En la medida en que un sujeto tiene delante de sí el mundo, él en tanto para-sí lo constituye y logra unificarlo, si bien los objetos en sí mismos estarán siempre apresentados; es decir, nunca logramos obtener la totalidad del objeto, éste se presenta siempre desde una perspectiva, desde un lado. Claro que siempre podemos ir a verificar su otra parte, pero esta característica de la apresentación los torna huidizos; no obstante, el para sí logra mediante su po-

5 *Op. cit.* p. 326.
6 *Op. cit.* p. 327.
7 *Op. cit.* p. 331.

der, construir un mundo unitario. Con la aparición del otro, el mundo se descentra y esto sucede por cuanto capto que hay un otro que también unifica 'mi mundo', y de esta manera 'mi mundo' ya no se puede captar como lo captaría el otro para-sí; así, el otro, el prójimo, logra desintegrar 'mi mundo' y socava la unidad establecida por mí que queda de repente totalmente cuestionada.

Ahora bien, "si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto"[8]. Sartre introduce aquí la mirada como el elemento clave para la prueba de la existencia del otro como sujeto. Es por poder ser visto por él, y por lo tanto ser visto como objeto, que descubro que el prójimo es sujeto; el prójimo, el otro, será aquel que me mira. Es la mirada quien revela al prójimo sujeto, y ésta deberemos explicitarla. La mirada de ese otro me transforma en objeto, y ello hace que tenga la evidencia del otro como sujeto, puesto que sólo para un sujeto existe un objeto. Sartre intenta, entonces, explicar esa relación de objeto desde la conciencia misma de cada sujeto. El para-sí es definido como la propia nada de ser, y, por lo tanto, 'soy lo que no soy y no soy lo que soy'. Este ser que el para-sí intenta alcanzar, se le escapa continuamente, puesto que intenta atrapar una nada de ser; no obstante logra construir algo de sí mismo, logra una objetivación, a esta objetivación se llamará el yo. Este yo que el para-sí logra objetivar, no lo logra por sí mismo, sino a través de la mirada del otro. En una primera instancia, en un primer tiempo, el para-sí es un *estar siendo*, ¿qué?: celoso, miedoso, etc., me vivo como siendo eso, pero no tengo en ese 'siendo' una conciencia posicional, esto es, una conciencia reflexiva que me permita 'saberme ese siendo'.

> *"Pero he aquí que he oído pasos por el corredor: me miran, ¿qué quiere decir esto? Que soy de pronto alcanzado en mi ser y que aparecen en mis estructuras modificaciones esenciales que puedo captar y fijar conceptualmente por el* cogito *reflexivo"*[9].

En un primer momento, el para-sí, en tanto nada de ser en-sí, se vive en tanto acto irreflexivo, tal como dice Sartre: tengo miedo, estoy contento, etc., pero en el momento en que aparece la mirada del otro, el para-sí logra verse en tanto objeto, puesto que se da cuenta que es un yo que siente miedo, o un yo que está robando o espiando. La capacidad de lograr verse ante sí mismo, de esa manera, esto es, de introducir el yo a la conciencia irreflexiva, es lograda por medio de la existencia de un

8 *Op. cit.* p. 332.
9 *Op. cit.* p. 336.

otro para-sí que me mira y me objetiva. En tanto que el para-sí es fundamento de su propia nada, no tiene conciencia de sí; y por el contrario, es conciencia de sí, en tanto que tiene su fundamento fuera de sí, es decir, en el otro. El otro es quien de algún modo construye un objeto, que será el yo; es por él que el para-sí logra acceder a una 'parte de su ser', pero esta parte, en tanto que es construida a partir de la mirada del otro, se le escapa, tiene su fundamento no en el interior del para-sí, sino fuera. "No soy para mí sino como pura remisión al otro"[10].

En esta situación, no apunto al prójimo como objeto en ningún momento, ni a mi ego como objeto para mí; lo que capto, ese yo-objeto, "...lo capto *en tanto que no es para mí* y que existe por principio para el *otro*; no apunto, pues, a él en tanto que me podría ser dado un día, sino, al contrario, en tanto que por principio me huye y no me pertenecerá jamás"[11].

Esta imagen, este yo-objeto que el para-sí capta como suyo, y en el que sin embargo no se reconoce, porque en cierto modo no lo es, no es rechazada como una imagen extraña, sino que "...me es presente como un yo que *soy* sin *conocerlo*, pues lo descubro en la vergüenza (y en otros casos, en el orgullo)"[12].

La vergüenza es el reconocimiento por parte del para-sí de que efectivamente es ese objeto que otro mira y juzga. "Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi ego-mirado es un nexo no de conocer sino de ser"[13].

Ya desde aquí, Sartre comienza a explicitar que la relación con el otro no es una relación cognoscitiva, sino una relación de ser; la relación del para-sí consigo mismo pasa por el ser para-otro, y esto sucede así, o se realiza a través del ser. Es un problema óntico-ontológico. Este ser que soy, lo soy para otro, lo soy en un mundo que otro me ha alienado, pero a la vez, el para-sí no es ese objeto que el otro constituye, se reconoce como siendo y no siendo ese ser.

El para-sí es constituido como un en-sí bajo la mirada del otro, lo reconoce y al hacerlo acepta la libertad ajena; sin embargo, eso que es, no lo es. Es por el otro que el para-sí adquiere una naturaleza: "mi caída original es la existencia del otro, y la vergüenza es como el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aún cuando esta naturaleza misma se me escape y sea incognoscible como tal"[14]. Estoy fuera, soy ese afuera que el otro solidifica y aliena en actos y posibilidades concre-

10 *Op. cit.* p. 337.
11 *Ibid.*
12 *Op. cit.* p. 337.
13 *Ibid.*
14 *Op. cit.* p. 339.

tas, y este ser afuera es la condición de mi trascendencia; "siento que se da en otra parte a otro,...así, el otro como mirada no es sino eso: mi trascendencia trascendida". La libertad del otro transforma todas mis posibilidades en probabilidades y el otro puede siempre coartar mis posibilidades. Este hecho de la libertad del otro hace que "me asuma a ciegas...puesto que no conozco lo que asumo: simplemente lo soy". En tanto que el otro puede establecer juicios de valor sobre mí sin que pueda obrar al respecto y ni siquiera conocerlos, estoy en esclavitud; y en tanto que soy instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, estoy en peligro. Para Sartre, esclavitud y peligro constituyen la estructura permanente del ser-para otro.

De lo dicho hasta ahora, la mirada ha explicitado varios momentos: 1) La aparición del otro descentra el mundo del para-sí, descentra 'mi mundo'. 2) Revela al para-sí su ser como objeto, es objeto para otra libertad.

> "*...Así el prójimo es ante todo para mí el ser por el cual soy objeto, es decir, el ser por quien gano mi objetividad... y está dado no como un ser de mi universo sino como un sujeto puro. Así este sujeto puro que, por definición, no pudo* conocer, *es decir, poner como objeto, está siempre* ahí, *fuera de mi alcance, sin distancia...y al experimentar la mirada, al experimentarse como objetividad no revelada, experimento directamente y con mi ser la incaptable subjetividad del prójimo*"[15].

El para-sí se capta a sí mismo en tanto objeto para el otro, pero al hacer esto, descubre inmediatamente la evidencia del otro en tanto sujeto. Si bien lo capta en tanto sujeto, éste le es incognoscible, está presente y sin embargo, nunca será alcanzable. 3) Por último, el para-sí se reconoce en tanto objeto, pero éste que es su yo-objeto, se le presenta como no revelado, como inaccesible a sí mismo.

"Esto nos muestra suficientemente que el prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es"[16]. Al decir que el prójimo, el otro, no debe ser buscado en el mundo, Sartre quiere decir que no es un afuera, un absoluto que no toca el para-sí. Responde de alguna manera a Husserl, al afirmar que no se puede encontrar un otro trascendente en el mundo, por cuanto el prójimo en tanto mirado-mirante, se escapa a la resolución fenomenológica husserliana. A la vez, Sartre afirma su punto en común con Hegel: la conciencia pasa necesariamente por el otro. Nos encontramos aquí frente a una nueva posición de la conciencia, o dicho de otra manera, para Sartre, la conciencia reflexiva no es la primera captación

15 *Op. cit.* p. 348.
16 *Op. cit.* p. 351.

de nuestro ser; ella, por el contrario, logra "obtenerse", esto es, logra reconocer dentro de sí un objeto, pero esto se obtiene gracias a una alteridad, a un otro. En este momento de la conciencia, de la mirada del otro reconocemos una libertad extraña, es decir, una libertad que no soy yo. Esta libertad es un hecho, un hecho irreductible, primero, originario, constituye una evidencia, que el para-sí no puede negar. Por esto, Sartre sostiene que no son los otros concretos, los de mi vida cotidiana los que me demuestran la existencia del otro, sino que yo experimento la libertad ajena, y capto inmediatamente la existencia del otro.

Pasaremos ahora a explicitar el problema de la negación interna.

El para-sí incluye en su ser una negación interna que significa incluir en su ser, negándolo, el ser del objeto que él no es: "...y en esta negación misma operada por mí sobre mí, yo me hago ser y surge el prójimo como prójimo"[17]. Encontramos una doble vertiente de la negación. Por un lado, la negación realizada hace que 'mi ser' sea una negación pura, es decir, nada de ser; pero, por otro lado, niega al otro, y al hacerlo así *a la vez*, el para-sí constituye 'su ser' y el prójimo se constituye en otro. Estas dos vertientes de la negación se efectúan de tal modo, que tanto el para-sí como el otro son constitutivos de mi ser.

"Y va de suyo que, para el para-sí, el modo de ser de lo que no es prójimo está íntegramente transido por la nada"[18]. Por lo tanto, lo que devengo a ser, es esa denegación de ser, no hay concreción de ser, sino concreción de nada ser". Si tomamos a un sujeto, éste es básicamente un para-sí según lo establecido por Sartre; este para-sí es la nada, es decir, la nada de ser en-sí. Dicho de otro modo, el para-sí es negación de ser, y por lo tanto su concreción es nada de ser. Hay algo del para-sí que accede a una especie de 'ser': será el yo, pero este yo es un yo-objeto, por cuanto surge porque hay otro para-sí que lo unificó y lo construyó de algún modo. Este yo-objeto que es un ser para otro, es un ser fragmentado por cuanto el para-sí no se reconoce en él, aunque lo asume; y el otro para-sí que lo unificó lo obtiene en tanto objeto, pero nunca en tanto para-sí. El otro es el que emite el juicio 'Tú eres...' y el para-sí deberá asumirlo, pero no se reconoce en él; la otra dimensión del para-sí, al estar transido por la nada, es inaccesible tanto al sujeto como al otro. Ni el para-sí logra acceder a una totalidad y unidad de sí mismo, ni por supuesto, logra acceder a una totalidad con otro, porque nunca se logran encontrar verdaderamente. De aquí que Sartre insista tanto en las conciencias aisladas y sin posibilidad de totalización: Cada para-sí es una totalidad-destotalizada, "pues siendo la existencia para-otro denega-

17 *Op. cit.* pp. 362-363.
18 *Op. cit.* p. 363.

ción radical del prójimo, no es posible ninguna síntesis totalitaria y unificadora de los prójimos"[19]. Ambos para-sí realizan una negación de origen opuesto y sentido inverso: una negación va del para-sí y otra negación viene del prójimo, es una negación recíproca pero opuesta. En esta etapa se ha evidenciado el otro en tanto sujeto, en tanto otro para-sí como presencia en mí, a través de mi objetividad asumida; yo advengo al ser como ser para-otro, pero en ese mismo instante, yo no soy ese ser objeto, aunque me reconozco y me asumo como tal. "El otro y yo somos corresponsables de la existencia del otro, pero ello por dos negaciones tales que no puedo experimentar una sin que inmediatamente enmascare a la otra"[20]. Son los dos para-sí juntos quienes crean al otro, y lo hacen simultáneamente, recíprocamente. A la vez, es por el otro que cada quien accede a sí mismo en cuanto ser para otro, que si bien no es todo el ser, es lo único que será accesible a los "*para-síes*": el yo objeto. Tenemos una primera negación realizada por el para-sí en tanto nada de ser, existe no obstante algo que cada para-sí realiza con el otro: objetiva una parte de su ser: el yo. Pero, el objetivado, está negándolo como para-sí, podríamos decir, como sujeto, sólo logra objetivar un yo, que se le escapa tanto al prójimo, como al para-sí quien no logra reconocerse en él.

Hemos dicho antes, que Sartre sostiene que el modo en que experimento la objetivación es mediante estados afectivos. Estos estados son la vergüenza, el orgullo, la vanidad, el temor en tanto reacciones originarias; en estos estados, el para-sí reconoce que es objetivado y en esta objetivación reconoce a un para-sí, fuera de alcance, a un sujeto, a otro que lo está objetivando. Esta etapa es la etapa mediante la cual el sujeto-otro se me hace evidente, y a la vez, inaccesible; el sujeto-otro es una evidencia absoluta.

En un segundo momento existirá el prójimo objeto, como estadio posterior a la evidencia absoluta del prójimo sujeto.

Estas dos dimensiones de prójimo sujeto y prójimo objeto constituyen una tensión continua en perpetuo evanescimiento una de la otra. Es lo que Sartre denominará la imposibilidad de acceder a la totalidad, que será una dimensión de carácter metafísico la cual se discutirá más adelante. Al prójimo sujeto lo siento como evidencia, pero jamás lo conozco; al prójimo objeto logro conocerlo, pero lo que conozco no es el para-sí sujeto, y por lo tanto, tampoco alcanzo al prójimo para-sí sujeto. Lo mismo le sucede al para-sí consigo mismo. El cogito reflexivo intenta darse a sí mismo un objeto y lograr conocerlo, pero en cuanto capta su ser objeto, consti-

19 *Op. cit.* p. 328.
20 *Op. cit.* p. 368.

tuido como ser para otro, se le escapa su ser su ser está fuera todo el tiempo, trascendencia continuamente fuera de sí mismo. Esto impedirá todo acceso a la totalidad tanto del sujeto en sí mismo como en referencia a los otros sujetos. Para que la totalidad pudiera lograrse debería ser captada por una conciencia, y en el caso del para-sí, el recuperante es el mismo que el recuperado; en el ser para otro la esciparidad más allá del reflejado (yo objeto), se distingue del reflejante, pero el recuperado no es el recuperante: "el espejo de ser en-sí de una totalidad quebrada, siempre en otra parte, siempre a distancia, jamás en sí mismo, y empero mantenido siempre en el ser por el perpetuo despedazamiento de esa totalidad; tal sería el ser de los otros y el de mí mismo como otro"[21]. El cuerpo del para-sí es su facticidad, es la forma que el para-sí adquiere en su ser-ahí contingente. "Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal lo es para mí"[22]. Mi cuerpo da testimonio de mi nacimiento, de un pasado, de una historia que debo asumir, pero también mi cuerpo da testimonio de mi absoluta contingencia y de la necesidad de elegir un punto de vista que es la condición de cualquier acción que realice en el mundo. El cuerpo será para Sartre un punto de vista, la conciencia irreflexiva no será conciencia del cuerpo; Sartre sostiene que podríamos decir que 'la conciencia existe su cuerpo', la relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial. Será entonces, en tanto punto de vista, un centro de referencia frente a los objetos del mundo, un 'centro de referencia vacío', y por otro lado, es la evidencia de la contingencia del para-sí. En ambos casos no se logra aprehenderlo como tal. "Pero el cuerpo conoce las mismas vicisitudes que el propio para-sí: tiene otros planos de existencia. Existe también para otro"[23]. Así, el cuerpo existe en tanto cuerpo mío y cuerpo para otro; bajo esta perspectiva de cuerpo para otro, el otro logra objetivar el cuerpo, y de algún modo conocerlo, pero también aquí el cuerpo del para-sí se escapa al otro, por cuanto no logra nunca a través del cuerpo captar el para-sí.

3. Las relaciones concretas con el prójimo

Tanto la dimensión del prójimo sujeto, como la del prójimo objeto, así como la dimensión del cuerpo para otro, son evidenciadas o hechas conscientes por medio de lo que Sartre denomina tránsitos afectivos. A nuestro juicio, Sartre no fundamenta la relación entre la afectividad y la relación de ser. La afectividad es un dato que

21 *Op. cit.* p. 382.
22 *Op. cit.* p. 415.
23 *Op. cit.* p. 428.

le permite al cogito explicitar el ser; sin embargo, no da cuenta de por qué la afectividad es la que explicita el ser. Esta explicitación será realizada por el psicoanálisis.

En Sartre la relación con el Otro es siempre conflictiva. El conflicto proviene de ese desencuentro constante que hace que cada vez que un sujeto sea objeto para un para-sí, no se encuentra con otro para-sí, y cuando lo hace en tanto para-sí, el sujeto es en ese momento un yo-objeto. El para-sí es fundamento de toda relación por su nada de ser, él es relación. "Tal es el origen de mis relaciones concretas con el prójimo: están determinadas íntimamente por mis actitudes respecto del objeto que soy para otro"[24].

El sentido originario del ser para-otro es el conflicto, y las primeras actitudes serán el amor, el lenguaje y el masoquismo. En esta primera actitud el proyecto del para-sí consiste en recuperar su ser y reabsorber al otro. El otro al que se desea recuperar no es el otro objeto, sino el otro sujeto, el otro en tanto subjetividad; se desea obtener la libertad del otro. En tanto el otro me ama, me torno un valor absoluto; el amor cautiva la conciencia del otro, pero jamás obtengo las dos libertades a la vez, y constituye un proyecto fallido.

Por medio del lenguaje intento expresar mi trascendencia al otro, pero toda expresión adquiere sentido por el otro; éste objetiva la expresión y al hacer esto la posibilidad de expresar mi trascendencia se torna imposible. En el masoquismo, el para-sí se hace totalmente objeto para el otro, se asume al otro como fundamento del ser; "...me hago objeto de deseo en la vergüenza,... como un instrumento a utilizar: en efecto, se trata de negar *mi* trascendencia, no la del otro"[25]. Este intento también está condenado al fracaso por cuanto, aunque niegue mi trascendencia al otro, ella continúa siempre presente al para-sí. En esta primera actitud el para-sí intenta atrapar al otro, tornándose objeto. En la segunda instancia lo hace afirmándose como libertad plena y las actitudes afectivas serán la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. "En este caso, mirar la mirada ajena es ponerse uno mismo en la propia libertad e intentar, desde el fondo de ésta, afrontar la libertad del otro"[26]. El otro me mira y yo lo miro, es un conflicto entre dos libertades, pero al mirar al otro, éste se transforma en objeto. La tentativa de esta segunda opción es la de buscar la libertad del otro a través del objeto que él es para mí. En la indiferencia hacia el prójimo derrumbo al otro; por hacerlo totalmente objeto, actúo sobre él como si fuera un objeto, ignoro la subjetividad del otro como fundamento de mi ser en sí y de mi ser para

24 *Op. cit.* p. 454.
25 *Op. cit.* p. 471.
26 *Op. cit.* p. 473.

el otro. Este intento también falla por cuanto ignorar la subjetividad del otro no significa que no esté siempre presente ante mí. Mediante el deseo me apropio de la carne del otro como carne, no como cuerpo, pero también el para-sí se hace carne. El ideal imposible del deseo consiste en poseer la trascendencia del otro como pura trascendencia y a la vez como cuerpo; el para-sí pretende de esta manera apropiarse de una conciencia encarnada en el otro. El problema consiste en que en este intento el para-sí se hace objeto también él, por lo tanto no puede darse reciprocidad de encarnación que era precisamente el objetivo del deseo.

En el sadismo el para-sí quiere presentificar la carne del otro en el dolor, y pretende no sólo someter al otro como cuerpo sino como pura trascendencia; es sometimiento del cuerpo y de la libertad del otro. Al hacer esto el para-sí enmascara su propia carne y su propia subjetividad; se miente por cuanto se instala en tanto centro único y totalizador del mundo y de los otros. Por último, el odio es la actitud más desesperada, por cuanto el para-sí ha experimentado la inanidad de los esfuerzos anteriores. "El odio:...un para-sí que al historializarse...persigue la muerte del otro"[27]. Esta actitud es la más radical puesto que se abandona la posibilidad de recuperar al otro y se propone recuperar su libertad plena, que sólo es posible sin la existencia del otro.

En Sartre, evidentemente, la relación con el otro es conflictiva, si no de peligro y de amenaza, de esclavitud. Nos podríamos plantear si la existencia del desencuentro constante con el otro lleva necesariamente a relaciones conflictivas con los otros. "La intención de Sartre sería en tal caso mostrar lo que devienen las relaciones humanas cuando la libertad, en lugar de hacerse responsable de sí misma, demisiona y se entrega en manos de los demás"[28]. La autora señala que la descripción de Sartre indica a un para-sí siempre alienado y a merced de los otros, pero esta relación ontológica podría cambiar si el para-sí tomara conciencia de su situación. Nosotros compartimos esta posición, en tanto que el conflicto con el otro nace en gran medida en que no lo reconocemos como interioridad, es decir, como proveniente de nuestra conciencia en tanto ser-para-otro. Sartre mismo menciona tangencialmente cómo sería el mundo si se asumiera esta libertad en tanto nada de ser, y plantea dos dimensiones: el psicoanálisis existencial y la ética entendida como encarnación de valores concretos subjetivos y no en tanto ideales trascendentes. Retomaremos esta temática más adelante.

27 *Op. cit.* p. 508.

28 Comesaña, G., *Alienación y Libertad. La Doctrina Sartreana del Otro*, Universidad de Carabobo, Valencia, 1980, p. 72.

En la *Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre introduce otra perspectiva en referencia a la alteridad, que daría en parte razón a lo planteado por Comesaña. El otro se presenta en el campo social, a través de las nociones de praxis y de trabajo. Desde aquí Sartre admite la posición de Heidegger en términos que implican que en la actividad social el hombre es ser con los otros, y habría desde esta dimensión una reciprocidad originaria, puesto que en el trabajo el otro se presenta a mi lado y no en oposición. La oposición y el conflicto vendrían a partir de la noción de rareza que sería la escasez de los bienes, y como consecuencia, la alteridad conflictiva es la condición actual y real de los hombres, pero no sería su situación originaria. Sin embargo, lo desarrollado en *El Ser y la Nada* seguiría vigente, puesto que la mirada le revela al cogito su ser para otro en tanto constituyente de su conciencia y de sí, y en la *Crítica* el otro sería una evidencia a través del trabajo y la praxis. La diferencia estaría en que en esta última obra establece una posibilidad de esperanza, mientras que en la primera, la posición es totalmente pesimista. En ambas obras, Sartre insiste en la imposibilidad de la totalización y de la unión real de las conciencias; suponen dos perspectivas que pueden complementarse, aunque Sartre no continuó esta problemática y no está muy claro como sería esto.

4. Consideraciones finales

Encontramos una ruptura radical entre el en-sí y el para-sí. "El para-sí, en efecto, no es sino la pura nihilización del en-sí; es como un agujero de ser en el seno del Ser"[29].

Tenemos dos regiones divididas, eternamente separadas y, sin embargo, no podemos considerarlas como dos elementos de una totalidad, puesto que no logran conformarla. Esta pequeña nada que es el para-sí genera una catástrofe, que será el mundo. El para-sí no es la nada en general sino una privación singular: es privación de este ser. "...es sido por el en-sí; (no es sustancia autónoma) en tanto que negación interna se hace anunciar por el en-sí lo que él no es, y por consiguiente, lo que tiene de ser"[30]. El para-sí se funda perpetuamente como nada de ser, *su realidad es interrogativa, él se encuentra siempre en cuestionamiento.*

Ontológicamente tenemos la primacía del en-sí sobre el para-sí. Toda la obra de Sartre es, según sus palabras, una descripción ontológica; apenas roza lo que él denomina la pregunta metafísica: ¿por qué el para-sí surge a partir del ser?. Sostiene

29 Sartre, J.P., *El Ser y la Nada*, p. 748.
30 *Op. cit.* p. 749.

que la ontología no puede responder a esta pregunta por cuanto ella describe la existencia y no es su tarea dar explicaciones de un acaecimiento. La metafísica, no obstante, extrae de la ontología las siguientes consideraciones:

1. Todo proceso que intenta dar fundamento de sí, es ruptura con el ser idéntico del en-sí y supone la aparición de la presencia de la conciencia. Con la aparición de la conciencia, tenemos según Sartre, la alteridad, puesto que inclusive la identifica con la Diversidad o Alteridad de Platón: "...goza de un ser prestado que considerado en sí mismo, se desvanece y sólo recobra una existencia marginal si se fija la mirada en el ser; que se agota en su ser otro que sí mismo y otro que el ser"[31]. Efectivamente, toda conciencia es siempre un otro y la identificación de ésta con el género platónico de la Diversidad hará que ella no tenga consistencia posible. Ser otro que el ser, es ser conciencia para Sartre:

> *"¿Y qué puede ser la alteridad, en efecto, sino el chessé-croisé de reflejo y reflejante que hemos descrito en el seno del para-sí, ya que la única manera en que lo que otro puede existir como otro es la de ser conciencia (de) ser otro?.*
> *La alteridad, en efecto, es negación interna y sólo una conciencia puede constituirse como negación interna"*[32].

En mi ser conciencia siempre soy otro, puesto que la conciencia es conciencia de lo otro; pero también soy otro en tanto para-sí, por cuanto no soy lo que soy, jamás logra el para-sí una sola identificación propia, exclusiva; todo acceso a una identidad proviene siempre de la alteridad.

2. El para-sí es efectivamente perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo, en tanto que ser, y perpetuo fracaso de este proyecto. Intentará tres posibilidades de fundamentación: 1) por medio de la reflexión, tal como es descrito en su obra; 2) por medio del hacer y el tener, esto es, por medio de la acción y la posesión, y 3) por medio del nosotros, que será un intento de unir la pluralidad de las conciencias y conformar una totalidad. Todos estos intentos fracasan por cuanto la división del para-sí impide desde su mismo inicio el acceso a la totalidad. Entenderemos que el para-sí se encuentra dividido, por cuanto nunca puede lograr una unificación de sí. Hacerlo, significaría aceptar que su ser es y es *unificable*. Por lo dicho anteriormente, sabemos que esto no es posible. De esta manera, ya desde el sujeto, está negada la posibilidad de unir las partes para conformar una totalidad. Este ha sido el sueño metafísico que ya había empezado a desmoronarse desde Kant. El valor de la obra

31 *Op. cit.* p. 749.
32 *Ibid.*

de Sartre es -a nuestro juicio- haberlo explicitado existencial y ontológicamente. Así mismo, si la totalidad se encuentra imposibilitada en el sujeto, también lo será en la relación de dos sujetos. El nosotros es una creación nominal, del algo que no puede tornarse realidad.

Ahora bien, frente a la pregunta metafísica ¿por qué hay ser?, la ontología lo único que puede responder es "El ser es, sin razón, sin causa y sin necesidad: la definición misma del ser nos presenta su contingencia originaria...hay ser porque el para-sí es tal que hay ser"[33].

Esta incapacidad de reunir las dos regiones del ser es lo que Sartre denomina el problema de la integración, de la imposibilidad de integración:

> *"Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre en el mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido. Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de* desintegración *con respecto a una síntesis ideal. No porque la integración haya* tenido lugar *alguna vez, sino precisamente al contrario, porque es una integración siempre indicada y siempre imposible"*[34].

En torno al tema de este trabajo, acotaremos que para Sartre, la evidencia es la alteridad. Si el objetivo que nos hemos planteado desarrollar es el problema de la alteridad ético-ontológica, encontramos que tenemos una alteridad ontológica absoluta; no existe aquí el problema de la identidad, puesto que la identidad no pertenece al sujeto, la identidad pertenece al en-sí, ya que esta identidad es dada o adjudicada por aquello que sólo sabe de alteridad. Sartre rompe de este modo con los autores que han estudiado la alteridad en tanto un polo de la relación. Tanto Platón como Husserl habían tratado así el problema, por cuestiones o intereses de orden metafísico y/o gnoseológico. Sartre decide abordar el tema desde el ser, y logra así introducir no una nueva perspectiva de la alteridad, sino establecer que sólo ella es. Aborda también, aunque someramente, el problema ético, es decir, ¿qué significa una alteridad ética?. Sartre sostiene que la ontología no da prescripciones morales, dado que se ocupa de lo que es; "deja entrever, empero, lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades frente a una *realidad humana en situación*"[35].

El análisis de la realidad humana nos ha revelado su incapacidad para fundarse a sí misma, y por consecuencia como ser en falta. El valor adquiriría una expre-

33 *Op. cit.* pp. 750-751.
34 *Op. cit.* p. 754.
35 *Op. cit.* p. 757.

sión específica en cada para-sí, pero que siempre será manifestación de la falta. De este modo propone un psicoanálisis existencial que sería un intento de analizar la síntesis fallida de la conciencia y ser bajo el signo del valor. "De este modo, el psicoanálisis existencial es una *descripción moral*, pues nos ofrece el sentido ético de los diversos proyectos humanos;...revelándonos la significación *ideal* de todas las actitudes del hombre"[36]. Esto significará que toda posición ética será encarnación de un proyecto del para-sí, proyecto que será siempre fallido. El psicoanálisis explicitaría el camino recorrido por el para-sí, en tanto falta, y en tanto proyecto de sí que encarnaría un modo particular de valoración. El para-sí intenta ser causa de sí y en esta medida se aliena y se pierde. "El hombre se pierde para que la causa de sí exista"[37]. La consecuencia ética de este hecho irreductible será renunciar a la 'seriedad' a la cual aspiran aquellos que postulan valores trascendentes de por sí, independientes de la subjetividad humana. Todo valor encarna un modo de liberarse el para-sí de la angustia; por consecuencia, todo valor será un intento creativo de dar sentido a aquello que de por sí no lo tiene.

> *"Así, lo mismo da embriagarse a solas que conducir pueblos. Si una de estas actitudes prevalece sobre la otra, no será a causa de su objetivo real, sino a causa del grado de conciencia que posea de su objetivo ideal; y, en este caso, ocurrirá que el quietismo del borracho solitario prevalecerá sobre la vana agitación del conductor de pueblos"*[38].

Este texto indica indudablemente una polémica, pero lo que Sartre intenta destacar es que quizás el quietismo del borracho exprese mejor el sin sentido del para-sí en buscar un fundamento, que el del conductor de pueblos que probablemente sienta que así su ser tiene un fundamento y un sentido. El psicoanálisis será el intento de hacer tomar conciencia al hombre de su pasión y de su desesperación por lograr una unidad siempre 'indicada', pero jamás posible de realizar; de aquí que el conductor de pueblos al tener un objetivo ideal, intente totalizar aquello que es en sí mismo no-totalizable. En definitiva, la angustia es la fuente de todo valor, y Sartre deja planteadas varias preguntas muy interesantes: ¿Qué tipo de ética podríamos plantearnos una vez que accediéramos a esta verdad?, ¿sería solamente una serie de proyectos aislados y sin conexión entre sí?, o bien, ¿lograría el para-sí -aun reconociendo su realidad irreversible- establecer un proyecto común con los otros?. Esta temática la

36 *Op. cit.* p. 758.
37 *Op. cit.* p. 758.
38 *Op. cit.* p. 759.

deja incompleta por cuanto en su siguiente obra, la *Crítica de la Razón Dialéctica*, su pensamiento se dirige a una dimensión práctico-social.